

Phasis 15-16, 2012-2013

Μάριος Χατζόπουλος (Αθήνα)

Οι Ίβηρες στην Ελληνική Εσχατολογική Σκέψη. Σχόλια σε Ένα Κείμενο του Αστερίου Αργύρου

Το 2000, ή λίγο πριν, ο καθηγητής του Πανεπιστημίου του Στρασβούργου Αστέριος Αργυρίου έκανε μια διάλεξη¹ με θέμα την *Ερμηνεία εις την Αποκάλυψιν* του Κύριλλου Λαυριώτη (1741/44-1829) και το ενδιαφέρον που παρουσιάζει το έργο αυτό² για τους μελετητές της ελληνικής και της γεωργιανής ιστορίας και φιλολογίας. Σε ό,τι αφορά τα ελληνικά πράγματα, δεν χωρά αμφιβολία ότι πρόκειται για ένα αρκετά “προχωρημένο” αντικείμενο πέρα από την θεματολογία της νεότερης ελληνικής ιστορίας με την οποία αναστρεφόμαστε συνήθως. Το θέμα αυτό, το οποίο συνδέει την Ελλάδα με την Γεωργία με έναν αρκετά πρωτότυπο τρόπο, άπτεται και των δικών μου ερευνητικών ενδιαφερόντων. Πρόθεσή μου σε ό, τι ακολουθεί δεν είναι απλά να το παρουσιάσω – ο καθένας, άλλωστε, μπορεί να ανατρέξει μόνος του στην οικεία βιβλιογραφία – αλλά κυρίως να το σχολιάσω μέσα από το πρίσμα της δικής μου ερευνητικής ενασχόλησης με τις παραδοσιακές και νεωτερικές πολιτικές ιδέες στη νοτιοανατολική Ευρώπη κατά τον ύστερο 18^ο και τον πρώιμο 19^ο αιώνα.

Ο μοναχός Κύριλλος Λαυριώτης εκπροσωπούσε μία μακραιώνη παράδοση ερμηνειών και ερμηνευτών του τελευταίου και πιο αινιγματικού

¹ Η επεξεργασμένη και συμπληρωμένη μορφή του κειμένου δημοσιεύτηκε σαν άρθρο. Βλ. Αργυρίου Α., Ένας Γεωργιανός Αυτοκράτορας για την μέλλουσα να αναστηθεί ορθόδοξη αυτοκρατορία, *Phasis. Greek and Roman Studies*, 2-3, 2000, 41-50.

² Η πρώτη περιγραφή του χειρογράφου, το οποίο φυλάσσεται στη Βιβλιοθήκη του Σπουδαστηρίου Εκκλησιαστικής Ιστορίας της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, ανήκει στον Κ. Δοσβουνιώτη. Βλ. *idem*, Κυρίλλου Λαυριώτου ανέκδοτος ερμηνεία εις την Αποκάλυψιν, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, 6, 1931.

βιβλίου της Καινής Διαθήκης, της *Αποκάλυψης του Ιωάννη*. Η παράδοση αυτή στηριζόταν στη διαπίστωση ότι η ανθρωπότητα διέτρεχε την τελευταία φάση της ιστορίας της. Η διαπίστωση αυτή στον ευρωπαϊκό χώρο από το Μεσαίωνα μέχρι τα τέλη των πρώιμων νεότερων χρόνων, σήμαινε κάποια πράγματα: ότι η ανθρωπότητα θα δοκιμαζόταν σκληρά, ότι οι πιστοί θα έπρεπε να αντέξουν ως το τέλος, και ότι όταν αυτή η οδυνηρή φάση τελείωνε, θα ανέτειλε η αιώνια βασιλεία του Θεού. Οι συλλογισμοί αυτοί στη χριστιανική Ανατολή είχαν πεδίο αναφοράς την κοινότητα των Ορθόδοξων Χριστιανών. Ο Κύριλλος Λαυριώτης έγραψε ένα ογκώδες ελληνικό υπόμνημα στις οράσεις του Ιωάννη για να υποστηρίξει, εν πολλοίς, το επιχείρημα ότι το ορθόδοξο βασίλειο της Ιβηρίας, δηλαδή της σημερινής Γεωργίας, είναι προορισμένο να ηγεμονεύσει της βασιλείας που θα ιδρυθεί μετά την ήττα του Αντίχριστου.

Για να καταλήξει όμως κανείς σε ένα τέτοιο συμπέρασμα, πέρα από την ερμηνευτική σκευή της αποκαλυπτικής παράδοσης, χρειαζόταν επίσης να αξιοποιήσει και μια άλλη βασική ιδέα, αρχικά του ιουδαϊκού, και κατόπιν του χριστιανικού, (αλλά και του ισλαμικού, στη σιιτική εκδοχή του) προφητισμού: τη μεσσιανική ιδέα του έλευσης ενός Βασιλιά-Λυτρωτή πριν το τέλος των Αιώνων. Με εφιαλτήριο τη διαδρομή που ακολούθησε η σκέψη του Κύριλλου, θα επιχειρηθεί εδώ μια σύντομη και σχηματική, αλλά σαφή και περιεκτική ελπίζω, ανακεφαλαίωση, της θέσης του Αστέρριου Αργυρίου για την ελληνική εσχατολογική γραμματεία και σκέψη της οθωμανοκρατίας στην οποία εντάσσεται και ο Λαυριώτης. Θα μιλήσουμε για την υστεροβυζαντινή και μεταβυζαντινή εσχατολογική σκέψη και για την αποκρυστάλλωση δύο ρευμάτων στους κόλπους της, του κατεξοχήν εσχατολογικού και του μεσσιανικού ρεύματος, πριν γυρίσουμε και πάλι στον Κύριλλο για να δούμε γιατί το βασίλειο της Ιβηρίας μέλλει να επιτελέσει ρόλο στις έσχατες ημέρες – γεγονός που, σύμφωνα με τον Αργυρίου, οφείλεται πιθανότατα στην ύπαρξη γεωργιανών προφητειών αναφορικά με την εσχατολογική βασιλεία και τον ηγεμόνα της. Το άρθρο θα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι οι όροι “αποκαλυπτικός” και “εσχατολογικός”, όταν χρησιμοποιούνται ως γενικοί περιγραφικοί ή συμπεριληπτικοί όροι (*umbrella terms*) όροι, αδυνατούν να καλύψουν με επάρκεια τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του μεσσιανικού στοχασμού των χριστιανών υπόδουλων στα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας.

Οθωμανική κυριαρχία και αποκαλυπτική ερμηνευτική

Ο βίος του Κύριλλου Λαυριώτη μπορεί να ανασυνγκροτηθεί μέσω των πληροφοριών που δίνει ο ίδιος σε διάσπαρτα σημεία της *Ερμηνείας* του. Όπως πληροφορούμαστε λοιπόν, γεννήθηκε στην Πάτρα από τον Δημήτριο και την Τρισεύγενη κάπου μεταξύ του 1741 και του 1744. Το 1761 εισήλθε στη

μονή της Αγ. Λαύρας στα Καλάβρυτα όπου εκάρη μοναχός, εξ ου και η προσωνυμία “Λαυριώτης” που συνόδευε έκτοτε το όνομα του. Ο Κύριλλος έπαισε θύμα των εκτεταμένων οθωμανικών αντιποίνων που ακολούθησαν την επανάσταση του 1770 στην Πελοπόννησο. Έμεινε αιχμάλωτος για ένα άγνωστο διάστημα αλλά τελικά το μοναστήρι τον απελευθέρωσε πληρώνοντας λύτρα. Γνωρίζουμε ότι στα 1779/1780 πήγε στην Κωνσταντινούπολη περνώντας από τα νησιά του Αιγαίου και τις μικρασιατικές ακτές. Δεν ξέρουμε πόσα χρόνια έμεινε εκεί – ξέρουμε μόνο ότι από την Κωνσταντινούπολη έφθασε στο Βουκουρέστι όπου και παρέμεινε μέχρι τον θάνατό του στα 1829· ξέρουμε επίσης ότι στα 1796 του δόθηκε η δυνατότητα να επισκεφθεί τη Βιέννη, την Τεργέστη, τη Βενετία και να ξαναδεί, για τελευταία ίσως φορά στη ζωή του, την Πάτρα και τη μονή της Αγίας Λαύρας.³ Όμως εκεί, στο Βουκουρέστι, ήταν ο τόπος που θα συνέθετε το *magnum opus* του παραγμένου βίου του, την *Ερμηνεία εις την Αποκάλυψιν*.⁴ Το έργο αυτό χωρίζεται σε οκτώ τόμους ενώ απλώνεται σε τριακόσια τριάντα ένα τετράδια και, συνολικά, πέντε χιλιάδες διακόσιες πενήντα έξι χειρόγραφες σελίδες. Γνωρίζουμε ότι ο Κύριλλος την έγραψε, ούτε λίγο ούτε πολύ, έντεκα φορές. Σε μας είναι γνωστή μόνο η ενδέκατη και τελική μορφή της. Από σημειώσεις πάνω στο χειρόγραφο γνωρίζουμε ότι η μορφή αυτή ξεκίνησε να γράφεται στις 11 Ιουνίου 1817 και τελείωσε στις 30 Μαΐου 1821 ή 1823⁵ – εκτός από κάποιες παρεμβάσεις που έκανε ο συγγραφέας κατά τη διετία 1825/1826. Βλέποντας τις ημερομηνίες αυτές δεν είναι δύσκολο να διακρίνει κανείς ότι το συγκεκριμένο έργο, όπως

³ Για τα βιογραφικά του Κύριλλου Λαυριώτη βλ. Αργυρίου Α., *Les exégèses grecques de l' Apocalypse à l' époque turque (1453-1821): Esquisse d' une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Θεσσαλονίκη 1982, 588-594. Σχετικά με τη χρονολογία γέννησης του Κύριλλου ο Δουβουνιώτης προτείνει εναλλακτικά με το 1741, τη χρονολογία 1752. Βλ. *idem*, Κυρίλλου Λαυριώτου, 48, υποσημ. 4. Φαίνεται όμως ότι δεν είχε διαβάσει σωστά το χειρόγραφο. Βλ. Αργυρίου, *Les exégèses grecques*, 595, υποσημ. 3.

⁴ Βλ. τον κατάλογο των έργων του Κύριλλου που συντάξε ο Αργυρίου, *Les exégèses grecques*, 592-594. Ο Δουβουνιώτης δημοσίευσε τη δεκαετία του 1950 διάφορα αποσπάσματα από το χειρόγραφο σε μια σειρά άρθρων στο περιοδικό Θεολογία. Τα άρθρα αυτά έχει αποδελτιώσει ο Αργυρίου, *Les exégèses grecques*, 587, υποσημ. 2.

⁵ Σύμφωνα με την σημείωση του συγγραφέα στο τέλος του όγδοου τόμου (αωκγ' μαΐου λ' εν Βουκουρεστίω της Ουγγροβλαχίας) η χρονολογία συγγραφής του έργου είναι το 1823. Βλ. Δουβουνιώτης, Κυρίλλου Λαυριώτου, 37, υποσημ. 4, 38. Σε άλλο σημείο όμως της Ερμηνείας ο Κύριλλος σημειώνει “[...] μόλις τω πρώτω και εικοτώ και οκτακοσιοτώ κοσμοσώτω έτει επί τοις χιλίοις το δυσχερέστατον τούτο έργον επαυσαμένη γράφων [...]”, οπότε η χρονολογία συγγραφής είναι το 1821. Βλ. Αργυρίου, *Les exégèses grecques*, 595, υποσημ. 3. Ο Αργυρίου πάντως προτιμά τη δεύτερη από τις δυο χρονολογίες· ό. π., 595, πρβλ. και *idem*, Ένας Γεωργιανός Αυτοκράτορας, 41.

έφτασε σε μας τουλάχιστον, άρχισε να γράφεται πάνω την κυοφορία της Ελληνικής Επανάστασης, ολοκληρώθηκε μετά το ξέσπασμά της, ενώ ο συγγραφέας θεώρησε σκόπιμο να κάνει κάποιες προσθαφαιρέσεις στο κείμενο όταν ο Αγώνας φάνηκε να πνέει τα λοίσθια. Σκοπός του έργου, γράφει χαρακτηριστικά ο Λαυριώτης μοναχός, εκτός βέβαια από τη δόξα του Θεού, ήταν η παραμυθία των σκλαβωμένων αδελφών που καταπατούνται και καταπονούνται από τους βδελυρούς τυράννους.⁶

Η Ερμηνεία του Κύριλλου, ωστόσο, δεν είναι το έργο που σήμερα θα χαρακτηρίζαμε “καρπό της εποχής του”. Μέσα τους τέσσερις περίπου αιώνες της Οθωμανικής κυριαρχίας γράφτηκαν στα ελληνικά περίπου είκοσι ερμηνείες στην *Αποκάλυψη του Ιωάννη*. Για να αντιληφθούμε την ιδιαίτερη σημασία που έχει το γεγονός αυτό, θα αρκούσε ίσως να αναλογιστούμε συγκριτικά ότι στο διάστημα της Βυζαντινής χιλιετιδίας η αντίστοιχη παραγωγή δεν ξεπέρασε τα τρία ή το πολύ τέσσερα έργα. Πρόκειται για το φαινόμενο εκείνο το οποίο ο Αστέριος Αργυρίου ονόμασε “ελληνικό ερμηνευτικό κίνημα” σε μια πρωτοποριακή για την εποχή της – αλλά και για τα σημερινά δεδομένα – διατριβή (1977).⁷ Δεν είναι υπερβολικός ο ισχυρισμός ότι η διατριβή εκείνη εγκαινίασε ένα ολόκληρο πεδίο μελέτης για την ιστορική έρευνα.

Τι γύρευαν οι ορθόδοξοι ραγιάδες στην *Αποκάλυψη του Ιωάννη*; Πιστεύοντας ότι ζουν στους έσχατους καιρούς της ανθρωπότητας, ταύτιζαν την κυριαρχία του Σουλτάνου, που είχε επιβληθεί σταδιακά στους χριστιανούς των Βαλκανίων τον 15^ο αιώνα, με τη βασιλεία του Αντίχριστου. Το γεγονός ότι τα μέλη του ελληνικού ερμηνευτικού κινήματος πίστευαν ότι η Συντέλεια ήταν κοντά, βλέποντας τον κυρίαρχο του κόσμου τους Σουλτάνο ως Αντίχριστο, δεν ήταν – όπως θα φαινόταν ίσως σήμερα – ένα απονενομημένο διάβημα απέναντι στα δεινά που είχε επισφραγίσει, λιγότερο ή περισσότερο, η κυριαρχία των Οθωμανών. Ή τουλάχιστον δεν ήταν μόνο αυτό.

Η σύγχρονη μαζική κουλτούρα έχει νοηματοδοτήσει με το δικό της τρόπο τα κύρια σημαίνοντα της *Αποκάλυψης του Ιωάννη* συσκοτίζοντας, ακόμα περισσότερο, τα σημαινόμενα της. Μυθιστορήματα, ποιήματα, έργα τέχνης, κινηματογραφικά και θεατρικά έργα αλλά και κόμικς, ελαφρά αναγνώσματα ή στιχουργήματα προβάλλουν την ιδέα της καταστροφής του κόσμου σε τέτοιο βαθμό και με τέτοιο τρόπο ώστε να μας κάνουν πολλές φορές να παραθεωρούμε ένα σημείο καίριας σημασίας για την κατανόηση της ίδιας της αποκαλυπτικής προβληματικής: το ότι η

⁶ Δυοβουνιώτης, Κυρίλλου Λαυριώτου, 39, υποσημ. 2.

⁷ Αργυρίου, *Les exégèses grecques*.

Αποκάλυψη του Ιωάννη δεν διεκτραγωδεί μόνο το τέλος ενός κόσμου κακού – όπως εκλαμβάνει το κείμενο τον κόσμο της ανθρώπινης ιστορίας – αλλά, κυρίως, εξαγγέλλει την ανάδυση ενός άλλου, καινούργιου κόσμου (“Και είδον ουρανόν καινόν και γην καινήν”, (*Αποκ.*, 21: 1). Ο προ-αποκαλυπτικός διεφθαρμένος κόσμος σβήνει οριστικά (“ο γαρ πρώτος ουρανός και η πρώτη γη απήλθον, και η θάλασσα ουκ έστι έτι”, *Αποκ.*, 21: 1) για να γεννηθεί ένας νέος τέλειος κόσμος όπου “[...] ο θάνατος ουκ έσται έτι, ούτε πένθος ούτε κραυγή ούτε πόνος ουκ έσται έτι” (*Αποκ.*, 21: 4) · ένας κόσμος όπου θα βασιλεύει αιώνια η δικαιοσύνη.⁸

Υπό την οπτική του ίδιου του κειμένου του Ιωάννη λοιπόν, η βασιλεία του Αντίχριστου είναι ένα οδυνηρό μεν αλλά περιορισμένης διάρκειας επεισόδιο που σηματοδοτεί την ύστατη και καταληκτική φάση της ανθρώπινης ιστορίας, ανοίγοντας τελικά την αυλαία για την οριστική νίκη του Χριστού. Τι σήμαιναν όλα αυτά για όσους επιχειρούσαν να ερμηνεύσουν με όρους ιστορικούς το έργο του Ιωάννη μέσα στους αιώνες της οθωμανικής κυριαρχίας; Σήμαιναν ότι η βασιλεία του Σουλτάνου ήταν το τελευταίο επεισόδιο της ανθρώπινης ιστορίας· ότι ο ζυγός των Χριστιανών ήταν εκ Θεού προορισμένος να διαρκέσει ένα περιορισμένο χρονικό διάστημα· και ότι αμέσως μετά η νίκη θα ήταν δική τους. Όσο παράδοξο κι αν φαίνεται λοιπόν, η θεώρηση της κυριαρχίας των Οθωμανών μέσα από το πρίσμα της αποκαλυπτικής ερμηνευτικής με ιστορικούς όρους κατέληγε για τους υπόδουλους σε ένα αισιόδοξο συμπέρασμα.⁹ Το συμπέρασμα αυτό είχε ορισμένες προκείμενες τις οποίες θα δυσκολευτούμε να κατανοήσουμε αν δεν κάνουμε μια αναδρομή στην υστεροβυζαντινή και μεταβυζαντινή εσχατολογική σκέψη.

⁸ Πρβλ. “Καινούς δε ουρανούς και γην καινήν κατά το επάγγελμα αυτού [του Θεού] προσδοκώμεν, εν οίς δικαιοσύνη κατοικεί” (*Β’ Πέτρ.*, 3: 13).

⁹ Αργυρίου Α., Η χρήση της ιστορικής μεθόδου ως κατεξοχήν μεθόδου ερμηνείας της Αποκάλυψης κατά τους χρόνους της Τουρκοκρατίας, στο: Η Αποκάλυψη του Ιωάννη. Προβλήματα φιλολογικά ιστορικά ερμηνευτικά θεολογικά. Εισηγήσεις ΣΤ’ συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων, Λευκωσία 26 Σεπτεμβρίου – 3 Οκτωβρίου 1991, 65-77. Το μικρό όνομα του συγγραφέα αναφέρεται λανθασμένα ως “Στέργιος”. Εκτός από την ιστορική ή εσχατολογική μέθοδο, η άλλη βασική μέθοδος ερμηνείας της Αποκάλυψης είναι η πνευματική μέθοδος (που ονομάζεται επίσης τυπολογική ή αλληγορική). Σύμφωνα με τον Αργυρίου, οι έλληνες ερμηνευτές των χρόνων της Οθωμανοκρατίας έκαναν χρήση και των δύο μεθόδων δίνοντας ιδιαίτερο βάρος στην ιστορική μέθοδο. Πρβλ. Αργυρίου Α., Οι ελληνικές ερμηνείες στην Αποκάλυψη κατά τους χρόνους της Τουρκοκρατίας, *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 24, 1979, 376.

Υστεροβυζαντινή και μεταβυζαντινή εσχατολογία

Η νικηφόρα προέλαση του Ισλάμ στη Μικρά Ασία αρχικά, και από εκεί στην ανατολική Μεσόγειο και τα Βαλκάνια από τον 11^ο έως τον 16^ο αιώνα είχε ταραξεί τις συνειδήσεις στον χριστιανικό κόσμο – και ιδιαίτερα στον Ορθόδοξο για τον οποίο η ισλαμική προέλαση είχε και τις βαρύτερες συνέπειες. Σηκώνοντας το βάρος της ήττας στα πεδία των μαχών οι Χριστιανοί όφειλαν να αντισταθμίζουν την αγωνία και την ανασφάλεια που βίωναν. Ένας τρόπος ήταν η διαμόρφωση της αντίληψης ότι η ήττα από τους αλλόθρησκους ήταν ο δίκαιος μισθός για τις αμαρτίες τους. Ένας άλλος τρόπος, συμπληρωματικός τις περισσότερες φορές με τον προηγούμενο, ήταν η καταφυγή στην εσχατολογία. Η Ανατολική Εκκλησία, βέβαια, διατηρούσε πολλές επιφυλάξεις και για μεγάλο διάστημα σχετικά με την αυθεντικότητα της *Αποκάλυψης του Ιωάννη*, έργου που τελικά βρήκε θέση στον Κανόνα της Καινής Διαθήκης με κάποια δυσκολία.¹⁰ Ως γνωστόν όμως η εσχατολογία δεν έχει μόνο θεολογικό και κοσμολογικό περιεχόμενο. Η ιδέα ότι ο Θεός μέλλει να τερματίσει τον γνωστό κόσμο, εμπεριέχει την έννοια του τέλους της καθεστηκυίας πολιτικής τάξης του κόσμου.¹¹ Διόλου τυχαία, οι οράσεις του Ιωάννη αναφέρονται με έμφαση και σιπάνια σαφήνεια στο τέλος της εξουσίας των επί γης ισχυρών (*Αποκ.*, 18: 1-24, 19: 17-18). Λειτουργώντας αντισταθμιστικά της οδύνης στην ψυχή των ηττημένων λοιπόν, οι εσχατολογικές προσδοκίες διέγραφαν, με μεταφορικούς όρους βεβαίως, την ελπίδα της τελικής επικράτησης απέναντι σε έναν εχθρό που για μεγάλο διάστημα έμοιαζε ανίκητος εμπνέοντας τρόμο ανάμικτο με θαυμασμό στους αντιπάλους του.¹² Όταν η απάντηση “διά τας αμαρτίας μας” δεν ήταν αρκετή, η εσχατολογία ερχόταν να δώσει τη δική της στο βασανιστικό ερώτημα: “Απορώ πώς τους Τούρκους [=Μουσουλμάνους] ασεβείς όντας, αφήκεν ο Θεός καθ’ ημών, αγαπώντων αυτών και σεβομένων”.¹³ Στο επίπεδο των ατομικών συνειδήσεων η εσχατολογία μπορούσε να απαλύνει τα συμπτώματα ψυχολογικής κρίσης που αναπόφευκτα πυροδοτούσε ένα τέτοιο ερώτημα. Σε επίπεδο

¹⁰ Αργυρίου, Οι ελληνικές ερμηνείες στην Αποκάλυψη, 363. Βλ. επίσης Magdalino P., *The History of the Future and Its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda*, στο: Beaton R. & Roueché Ch. (eds.), *The Making of Byzantine History: Studies Dedicated to Donald M. Nicol*, London 1993, 4.

¹¹ Abrahamse D. deF., Introduction, στο: Alexander P. J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley, Los Angeles, London 1985, 1.

¹² Valenci L., *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte*, Ithaca and London 1993, 23-29.

¹³ Το ερώτημα διατύπωσε ανώνυμος Χριστιανός στον λόγο του 16^{ου} αιώνα Παχώμι Ρουσόνο. Παρατίθεται στο: Καριώτογλου, Α., *Ισλάμ και χριστιανική χρησμολογία*. Από τον μύθο στην πραγματικότητα, Αθήνα 2000, 53.

κοινότητας, από την άλλη πλευρά, η εσχατολογία μπορούσε να ανασχέσει τις αυξανόμενες τάσεις εξισλαμισμού των χριστιανών, τάσεις στις οποίες, πέρα από την προοπτική κοινωνικής και οικονομικής ανόδου που εξασφάλιζε η προσχώρηση στη θρησκεία των νικητών, βάριανε όπως φαίνεται αρκετά το αίσθημα ψυχολογικής συντριβής των ηττημένων.¹⁴

Μέσα στη μακρά διάρκεια, τώρα, της παρακμής της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας είχαν αποκρυσταλλωθεί δύο εσχατολογικές ιδέες που έμελλε να παίξουν κρίσιμο ρόλο στην μεταβυζαντινή εποχή: πρώτον, η ιδέα ότι ο Μωάμεθ ήταν ο Αντίχριστος, άρα η βασιλεία των πιστών του ήταν η βασιλεία του Αντίχριστου. Και δεύτερον, μία ιδέα ακόμα πιο αδιανόητη παλιότερα, στα χρόνια της βυζαντινής ακμής, η ιδέα ότι η Κωνσταντινούπολη μπορούσε να χαθεί και να ανακτηθεί ξανά από τους νόμιμους κυρίους της – κάτι που είχε συμβεί το 1261 όταν οι Βυζαντινοί επανέκτησαν την Πόλη από τους Λατίνους. Μετά την Άλωση, συνεπώς, δημιουργήθηκαν δύο διακριτά ρεύματα στην εσχατολογική σκέψη: α) το κατεξοχήν εσχατολογικό ρεύμα το οποίο αρθρωνόταν γύρω από την ιδέα του τέλους του κόσμου και άρσης της οθωμανικής κυριαρχίας μέσω της επερχόμενης Βασιλείας του Θεού και β) το μεσσιανικό ρεύμα το οποίο αρθρωνόταν γύρω από την ιδέα της στρατιωτικής ήττας των Οθωμανών και της ανάκτησης της Κωνσταντινούπολης και της Αυτοκρατορίας πριν το Τέλος των Αιώνων, γεγονός το οποίο στη γλώσσα της παράδοσης αυτής ονομαζόταν “Ανάσταση”.¹⁵

Και τα δύο αυτά ρεύματα απεργαζόταν την ανατροπή της υφιστάμενης εξουσίας διαβεβαιώνοντας τους πιστούς ότι η κυριαρχία των ξένων και αλλόπιστων έμελλε να ανατραπεί σε ένα προσδιορισμένο σημείο του μέλλοντος χρόνου. Το καθένα όμως το έκανε αυτό με τους δικούς του όρους. Η λύση που πρόσμενε το πρώτο ρεύμα ερχόταν κατευθείαν από το Θεό και ήταν πέραν του κόσμου τούτου. Η λύση που πρόσμενε το δεύτερο, ερχόταν μέσω ενός οργάνου που εξέφραζε τη θεία βούληση πάνω στη γη και μέσα στον ανθρώπινο χρόνο. Κρίνουμε σκόπιμο να αναφερθούμε αναλυτικότερα, κατ’ αρχήν, σε αυτό το ρεύμα.

Υπήρχαν δύο βασικά ερωτήματα που απασχολούσαν τον μεσσιανικό προβληματισμό. Το πρώτο είχε να κάνει με τον προσδιορισμό του χρόνου στον οποίο έμελλε να πραγματοποιηθεί η λεγόμενη “Ανάσταση”. Το στοιχείο αυτό πιστευόταν ότι υπήρχε κωδικοποιημένο μέσα στο προφη-

¹⁴ Πρβλ. Vryonis S. Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, Los Angeles, London 1971, 421-438.

¹⁵ Αργυρίου Α., *Εσχατολογική γραμματεία και σκέψη κατά τους χρόνους της Τουρκοκρατίας*, Θεολογία 59 (2), 1988, 308-322.

τικό κείμενο και ότι θα έπρεπε να αποκωδικοποιηθεί μέσω της κατάλληλης ερμηνείας. Το δεύτερο ερώτημα είχε να κάνει με τον φορέα της “Ανάστασης”: ποιος θα μπορούσε να είναι ο εκλεκτός του Θεού ο οποίος προοριζόταν να φέρει σε πέρας την “Ανάσταση”; Η Βυζαντινή μεσοιανική σκέψη ήδη από τα τέλη του 6^{ου} αιώνα είχε συλλάβει την ιδέα ενός θεόσταλτου, αλλά κατά τα άλλα απολύτως εγκόσμιου, Βασιλιά, που θα συνέντριβε στρατιωτικά τους οπαδούς του Ισλάμ σε μία τελική αναμέτρηση αρμαγεδδωνικού τύπου. Η ιδέα αυτή έφτασε ως τον 18^ο αιώνα, επικαιροποιημένη κατά καιρούς και εμπλουτισμένη, έχοντας σαν κύριο όχημα την μεσοιανική γραμματεία, γνωστή στα Νέα Ελληνικά με τον γενικό όρο “χρησμολογία”: μία απόκρυφη παράδοση βυζαντινών και μεταβυζαντινών προφητειών, γνωστών ως “χρησμοί” ή “προρρήσεις”, μέσω των οποίων διάφοροι συγγραφείς “προέλεξαν” την τύχη της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας σε σχέση (όχι αποκλειστικά αλλά κυρίως) με την εξάπλωση του Ισλάμ.¹⁶ Οι συγγραφείς αυτοί χρησιμοποιούσαν επίτηδες διάφορα ονόματα από την αρχαιότητα (Σίβυλλες) ή τη Βίβλο (Δανιήλ) ή ονόματα Πατέρων (Μεθόδιος), Πατριαρχών (Ταράσιος), ή Αυτοκρατόρων (Λέων ο Σοφός), – ονόματα των οποίων το κύρος μπορούσε να ενισχύσει την αξιοπιστία της προφητείας στα μάτια του κοινού. Για τον ίδιο λόγο αυτού του είδους οι “προρρήσεις” αποδιδόταν, επίσης, σε παλαιούς σοφούς ή διδασκάλους (Στέφανος ο Αλεξανδρέως) και, φυσικά, σε ανώνυμους ή επώνυμους μοναχούς.

Έτσι διαμορφώθηκε σταδιακά μια προφητική γραμματεία με διακριτή γραμματολογική παρουσία μέσα στο σώμα της μεσαιωνικής αλλά και της νεότερης ελληνικής λογοτεχνίας¹⁷: έχουμε, για παράδειγμα, τον *Χρησμό του Στέφανου Αλεξανδρέως*, τον *Χρησμό του Πατριάρχη Ταράσιου*, τους *Χρησμούς του Λέοντα του Σοφού* και τα συναρτώμενα με αυτούς κείμενα¹⁸, τον

¹⁶ Καριώτογλου, Ισλάμ και χριστιανική χρησμολογία, 13-26.

¹⁷ Βλ. για παράδειγμα Δημαράς Κ. Θ., *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*. Από τις πρώτες ρίζες ως την εποχή μας, Αθήνα 2000, 65-66.

¹⁸ Τα συναρτώμενα προφητικά κείμενα με τους Χρησμούς του Λέοντα, υπό την έννοια ότι στα χειρόγραφα συνήθως έπονται των χρησμών του Λέοντα θεωρούμενα ως προεκτάσεις ή οργανικά μέρη των τελευταίων είναι τρία κείμενα που αναφέρονται και εν πολλοίς περιγράφουν την εμφάνιση του Βασιλιά-Αυτοκράτορα. Το πρώτο κείμενο έχει τίτλο *Ανωνύμου Παράφρασις των του Βασιλέως Λέοντος χρησμών*. Περί του θρυλουμένου πτωχού και εκλεκτού βασιλέως του γνωστού και αγνώστου, του κατοικούντος εν τη πρώτη άκρα της Βυζαντιδος (PG 107, 1141-1150). Το δεύτερο έχει τίτλο *Του σοφωτάτου βασιλέως Λέοντος χρησμός περί αναστάσεως της Κωνσταντινουπόλεως* (PG 107, 1149-1150· αλλού αναφέρεται και ως Χρησμός ιε'. *Περί αναστάσεως της Κωνσταντινουπόλεως* (Στεφαννίτζης Λευκάδιος Π. Δ., *Συλλογή Διαφόρων Προρρήσεων*

Χρησμό του τάφου του Μ. Κωνσταντίνου, την Οπτασία του Αγαθαγγέλου – το πιο γνωστό ίσως κείμενο της γραμματείας αυτής – και άλλα πολλά.¹⁹ Σαν κείμενα οι χρησμοί ήταν συνήθως ευσύννοποι και σύντομοι. Μορφολογικά είχαν μεγάλη ποικιλία από τον έμμετρο και πεζό αρχαίο ή λόγιο λόγο μέχρι τα λαϊκά ομοιοκατάληκτα στιχουργήματα,²⁰ πράγμα που διευκόλυνε πολύ την κοινωνική τους διάχυση. Τα χρησμολογικά κείμενα διέθεταν μία μικρή αλλά διακριτή απόσταση από την καθαρά εοχατολογική και αποκαλυπτική γραμματεία και σκέψη.²¹ Θα μπορούσαν να έχουν πολλές αποκαλυπτικές αναφορές, όπως η *Θεωρία του Μεθοδίου*, ή να μην έχουν σχεδόν καμία.²² Γενικά, τα γραπτά κείμενα, αλλά και οι προφορικοί θρύλοι της παράδοσης αυτής, ήταν εξαιρετικά εύπλαστα – τόσο ώστε να συνιστούν έναν χώρο επικοινωνίας μέσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία μεταξύ υπόδουλων και κυρίαρχων, χριστιανών, εβραίων και μουσουλμάνων, όπως άλλωστε οι περισσότερες εοχατολογικές ιδέες.²³

Όπως και να έχει το πράγμα, είναι αλήθεια ότι η αναζήτηση ενός εγκόσμιου Βασιλιά – Λυτρωτή (και, από τον 15^ο αιώνα και μετά, Λαού – Λυτρωτή), οδηγούσε τους οπαδούς του μεσσιανικού ρεύματος, υποχρεωτικά θα έλεγε κανείς, στην αναστροφή με τα πράγματα του κόσμου τούτου, και ιδιαίτερα τα πολιτικά. Χρειαζόμαστε ασφαλώς περισσότερη

[...], Αθήνα 1838, 121-122). Ενώ το τρίτο είναι το *Στίχιον περί της Κωνσταντινουπόλεως παρά του αγγελιοφόρου βασιλέως* (Ο. π., 140-142).

¹⁹ Για τους Χρησμούς του Λέοντα του Σοφού, βλ. Mango C., *The Legend of Leo the Wise*, Study XVI, στο: idem, *Byzantium and Its Image*, London 1984, 59-93· Κυριακού Κ., *Οι ιστορημένοι χρησμοί του Λέοντα ΣΤ' του Σοφού. Χειρόγραφη παράδοση και εκδόσεις κατά τους ΙΕ' – ΙΘ' αιώνες*, Αθήνα 1995. Vereecken J., Hadermann-Misguich L., *Les oracles de Leon le Sage illustres par Georges Klontzas. La version Barozzi dans le Codex Bute*, Βενετία, Ηράκλειο 2000. Για τον Χρησμό του Τάφου του Μ. Κωνσταντίνου, γνωστού και ως Χρησμός του Γεννάδιου Σχολάριου ή Ερμηνεία του Πατριάρχη Γεννάδιου κ.ά., βλ. Turner C. J. G., *An Oracular Interpretation Attributed to Gennadius Scholarius*, *Ελληνικά*, 21, 1968, 40-47. Σκλαβενίτης Τ., *Χρησμολογικό εικονογραφημένο μονόφυλλο των αρχών του 18^{ου} αιώνα*, *Μνήμων*, 7, 1978, 46-59. Για την Οπτασία του Αγαθάγγελου βλ. Πολίτης Α., *Η προσγραφόμενη στον Ρήγα πρώτη έκδοση του Αγαθάγγελου. Το μόνο γνωστό αντίτυπο*, *Ερμηνεία* 42, 1969, 173-192.

²⁰ Trapp E., *Vulgärorakel aus Wiener Handschriften*, Institut für Byzantinistik der Wiener Universität, Ακροθίνια, Soldatium Seminarii Vindoboniensis Herberto Hunger Oblata, Wien 1964.

²¹ “[Οι χρησμοί] ανήκαν στην εοχατολογική πρόσληψη του κόσμου, όχι αποκλειστικώς στο σχήμα που πρόβλεπε αυτή”. Βλ. Σπύρος Αοδραχάς *Το ποθούμενο, Ιστορικά Απεικασματα*, Αθήνα 1995, 108.

²² Για παράδειγμα, οι Χρησμοί του Λέοντα του Σοφού. Βλ. Mango, *The Legend*, 61-62.

²³ Πρβλ. Κουτζακιώτης Γ., *Αναμένοντας το τέλος του κόσμου τον 17^ο αιώνα. Ο Εβραϊσμός μεσσίας και ο μέγας διεργμηνέας*, Αθήνα 2011, 139-190.

έρευνα πάνω στο θέμα, όμως μια πρώτη απόπειρα²⁴ έδειξε ότι οι μεσσιανικές ιδέες ενδημούσαν, μεταξύ του 15^{ου} και του 17^{ου} αιώνα για παράδειγμα, σε κύκλους αξιωματούχων του Οικουμενικού Πατριαρχείου, στρατιωτικών που εμπνεόταν από σταυροφορικά ιδανικά και καταφύγει ή ζούσαν στη Δύση και λόγιων ή κληρικών που ζούσαν στις βενετικές κτήσεις της ανατολικής Μεσογείου. Κατά τον 18^ο αιώνα αντίστοιχα, φαίνεται ότι εμφορούνταν από χρησμολογικό μεσσιανισμό, κύκλοι Φαναριωτών, αξιωματούχων της Πύλης ή των Παραδουνάβιων Ηγεμονιών, μέλη των ηγετικών ομάδων των ελληνικών κοινοτήτων της Δόσης, μέλη της πρώτης γενιάς του Νεοελληνικού Διαφωτισμού ή, τέλος, θιασώτες του ελληνικού εθνικισμού. Η αναστροφή με τα εγκόσμια και δη τα πολιτικά πράγματα δεν σήμαινε καθόλου ότι οι “μεσσιανιστές” είχαν αντιρρήσεις ή κατά κάποιο τρόπο αμφισβητούσαν την ιδέα της επερχόμενης συντέλειας του κόσμου. Κάτι τέτοιο θα συνιστούσε, κατ’ αρχήν, αίρεση απέναντι σε βασικές παραδοχές της χριστιανικής δογματικής.²⁵ Ας μην ξεχνάμε ότι στο Μεσαίωνα και στους πρώιμους Νεώτερους Χρόνους ο λόγος περί των εσχάτων ημερών συνιστούσε πεδίο αναφοράς για την πολιτική δραστηριότητα ενώ η μεταφυσική, κάθε είδους, ήταν αποδεκτή ως δομικό και λειτουργικό στοιχείο του ανθρώπινου βίου.²⁶

Το καθαρά εσχατολογικό ρεύμα, από την άλλη πλευρά, φαίνεται ότι είχε περισσότερο λόγια προέλευση, ενώ οι ιδέες που διατύπωνε είχαν χαρακτήρα, κατά κύριο λόγο, θεολογικό και ηθικό. Με βάση την υπάρχουσα έρευνα φαίνεται ότι το ρεύμα αυτό εκπορευόταν – όχι βέβαια αποκλειστικά, αλλά κατά κύριο λόγο – από θεολογούντες λαϊκούς, λόγιους, ιεροκλήρυκες, κληρικούς και μοναχούς.²⁷ Καρδιά της γραμματείας του ήταν, φυσικά, η βιβλική εσχατολογία: το *Βιβλίο του Δανιήλ* και η *Αποκάλυψη του Ιωάννη*. Τον πυρήνα αυτό πλαισιώναν υπομνήματα σε ευαγγελικές περικοπές με εσχατολογικό περιεχόμενο (*Ματθ.*, 24: 1-51, *Μαρκ.*, 13:1-37, *Λουκ.*, 21: 5-36, 2; *Θεσσ.*, 2: 1-12) ή, αντίστοιχα, σε προφύτες της Παλαιάς Διαθήκης (Ιερεμίας, Ησαΐας, ή Ιεζεκιήλ για παράδειγμα). Και σε ένα εξώτερο κύκλο υπήρχαν κείμενα που ποίκιλλαν πολύ, από το *Περί του Τέλους του Κόσμου και περί του Αντιχρίστου* του Ιωάννη Δαμασκηνού, μέχρι

²⁴ Hatzopoulos M., *Ancient Prophecies, Modern Predictions: Myths and Symbols of Greek Nationalism*, διδακτορική διατριβή, London School of Economics and Political Science, University of London 2005, 85-97, 169-170.

²⁵ Πρβλ. Magdalino, *The History of the Future*, 8-9.

²⁶ Λιάκος Α., *Αποκάλυψη, ουτοπία και ιστορία. Οι μεταμορφώσεις της ιστορικής συνείδησης*, Αθήνα 2011, 75-144, όπου και πλούσια βιβλιογραφία για την εσχατολογική και ουτοπική σκέψη γενικότερα.

²⁷ Αργυρίου, *Les exégèses grecques*, 117-120.

διάφορα λαϊκά πονήματα του τύπου *Η Επιστολή του Χριστού ή Η Αποκάλυψη της Παναγίας*.

Το καθαρά εσχατολογικό ρεύμα συμφωνούσε με το μεσσιανικό σε κάποιες βασικές διαπιστώσεις: ότι ο οθωμανικός ζυγός ήταν μια θεία παιδαγωγία, ότι η κατάσταση θα άλλαζε εντελώς και ότι το Γένος θα λυτρωνόταν από την “αιχμαλωσία” του σε έναν προαποφασισμένο χρόνο. Διαφωνούσε όμως με τα συμπεράσματα στα οποία κατέληγε η μεσσιανική σκέψη. Το κατεξοχήν εσχατολογικό ρεύμα πρόσβευε ότι εξωτερική κατάσταση της Εκκλησίας και οι υλικές συνθήκες ζωής των πιστών δεν είχαν άμεση σχέση με την “οικονομία της σωτηρίας”. Εφόσον η ανθρωπότητα διέτρεχε την τελευταία φάση της ιστορίας της, η πίστη και η μετάνοια θα ήταν αρκετές για να επισπεύσουν τη Δευτέρα Παρουσία, γεγονός που θα σηματοδοτούσε το τέλος της “αιχμαλωσίας” του Γένους και την απαρχή της αιώνιας βασιλείας του εν Χριστώ. Υπό αυτούς τους όρους, το ρεύμα αυτό απέρριπτε τις μεσσιανικές ιδέες πολεμώντας, πολλές φορές με φανατισμό, τον περί “Ανάστασης” λόγο μέσα στην υπόδουλη κοινότητα των ελληνόφωνων χριστιανών της Ανατολής. Αυτό κράτησε μέχρι τα μέσα του 18^{ου} αιώνα περίπου. Με την άνοδο της Ρωσικής δύναμης από τα χρόνια του Μ. Πέτρου και εξής, ο μεσσιανικός στοχασμός, υπό τη μορφή της λεγόμενης “ρωσικής προσδοκίας”, της προφητικής προσδοκίας δηλαδή της κατάλυσης του οθωμανικού ζυγού από τους Ρώσους,²⁸ κατάφερε να κυριαρχήσει μπαίνοντας στο κέντρο ολόκληρης της ελληνικής εσχατολογικής σκέψης.²⁹ Στα τέλη του 18^{ου} και στις αρχές του 19^{ου} αιώνα αρκετοί ερμηνευτές της *Αποκάλυψης του Ιωάννη* είχαν αποδεχτεί την μεσσιανική ιδέα της “Ανάστασης”. Ένας από αυτούς ήταν και ο μοναχός Κύριλλος από την Πάτρα.

Ο εσχατολογικός ρόλος της Ίβηρίας

Ο Κύριλλος Λαυριώτης είναι ένας εσχατολόγος του ύστερου 18^{ου} αιώνα στην ερμηνεία του οποίου αλληλοσυνδέονται και συμπλέκονται στοιχεία από την εσχατολογική και την μεσσιανική συλλογιστική: η μέλλουσα Κρίση και η Ανάσταση της ορθόδοξης βασιλείας. Εκεί όμως που ο Κύριλλος επιδεικνύει αληθινή πρωτοτυπία είναι τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει το ερμηνευτικό του εγχείρημα. Αντίθετα με τους άλλους ερμηνευτές της εποχής του – τον Ιωάννη Λίνδιο για παράδειγμα, ή τον

²⁸ Ο εισηγητής του όρου είναι ο Πασχάλης Κιτρομηλίδης. Βλ. Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες, Αθήνα 1996, 169-197. Για το ίδιο φαινόμενο βλ. επίσης Πίτσος Ν., Τροπές της ‘ρωσικής προσδοκίας’ στα χρόνια του Μ. Πέτρου, Μνήμων, 30, 2009, 37-59.

²⁹ Αργυρίου, Οι ελληνικές ερμηνείες στην Αποκάλυψη, 372-378.

Θεοδώρητο Ιωαννίνων, και οι δυο στην τελευταία δεκαετία του 18^{ου} αιώνα – οι οποίοι ταύτιζαν τον λυτρωτή των Ορθοδόξων με τον Τσάρο, ο Κύριλλος κατέληγε στο συμπέρασμα ότι το πρόσωπο αυτό θα ήταν γεωργιανής καταγωγής, γόνος πιθανότατα της βασιλικής δυναστείας των Βαγρατιδών (Bagrationi) που κυβερνούσε την Ιβηρία από τον 8^ο αι. μέχρι περίπου την εποχή εκείνη. Με τον τρόπο αυτό ο μοναχός από την Πάτρα πρόσφερε στο βασίλειο της Ιβηρίας περίοπτη θέση μέσα στην ελληνική εσχατολογική σκέψη. Τα επιχειρήματά του τα ανέπτυξε σε ένα ξεχωριστό κείμενο εκατόν είκοσι σελίδων του *Λόγου περί της χλιετούς βασιλείας* γραμμένο αμέσως μετά την αποπεράτωση της *Ερμηνείας* το 1821 ή 1823. Η συγκριτική εξέταση των δύο έργων του Κύριλλου στην οποία προχωρεί ο Αργυρίου, της *Ερμηνείας* και του *Λόγου*, δίνει το περίγραμμα της σκέψης του Λαυριώτη μοναχού.

Ας θυμηθούμε λίγο πώς αρχίζει η *Αποκάλυψη του Ιωάννη*: ήταν, λέει, ήμερα Κυριακή, (“η πρώτη ίσως φορά που ακούγεται η ονομασία αυτή στον κόσμο των πρώτων Χριστιανών”³⁰), και ο Ιωάννης βρισκόταν στην νήσο Πάτμο όταν τον συνεπήρε το Πνεύμα. Είδε μια πόλη ανοιχτή στον ουρανό και πέρασε σε άλλη διάσταση. Ότι έβλεπε και άκουγε εκεί, το κατέγραφε ενώ το βιβλίο που περιλάμβανε τις καταγραφές αυτές προβλεπόταν να κυκλοφορήσει και να διαδοθεί (*Αποκ.*, 1: 1-20). Ο Ιωάννης αναφέρει επτά πόλεις/εκκλησίες της Μ. Ασίας (Εφεσος, Σμύρνη, Πέργαμος, Θυάτειρα, Σάρδεις, Φιλαδέλφεια, και Λαοδίκεια) ως αρχικούς παραλήπτες του βιβλίου ενώ απευθύνει ένα ξεχωριστό μήνυμα στον προεστώτα της κάθε μιας από αυτές (*Αποκ.*, 2: 1-29, 3: 1-22). Ο Κύριλλος, από τη δική του πλευρά, ταύτισε την έκτη κατά σειρά εκκλησία, την Εκκλησία της Φιλαδέλφειας με την Εκκλησία της Ιβηρίας θεωρώντας ότι η ιστορία των Γεωργιανών και ο εσχατολογικός ρόλος που θα κληθούν να αναλάβουν στο μέλλον αποτελούν την ανταμοιβή του Θεού για την ακράδαντη χριστιανική πίστη και την αταλάντευτη προσκόλλησή τους στην Ορθοδοξία.

Στην ερμηνεία των παραγράφων 7-13 του τρίτου κεφαλαίου της *Αποκάλυψης*, ο Κύριλλος γίνεται πιο συγκεκριμένος: η “σμικροτάτη Ιβηρία” αν και περιστοιχισμένη από αλλόπιστους εχθρούς διατήρησε αλώβητη την ορθόδοξη χριστιανική πίστη της. Δεν δέχτηκε επιδράσεις ούτε από άφρονες αιρετικούς, ούτε από μαρούς μουσουλμάνους. Με τη δική τους γενναιότητα, και με την βοήθεια του Θεού, οι Ίβηρες απέκρουσαν όλες τις επιθέσεις των πολυάριθμων εχθρών τους εξασφαλίζοντας την ελευθερία και την ανεξαρτησία του βασιλείου τους. Έτσι λοιπόν η εκκλησία και το

³⁰ Κυρτάτας Δ. Ι., 666 Ο Αριθμός του βιβλίου, Αθήνα 2010, 39.

βασιλείο της Ιβηρίας δικαιούνται απόλυτα τον εσχατολογικό ρόλο του ιδρυτή και ηγεμόνα της χιλιετούς βασιλείας που θα ιδρυθεί μετά την ήττα του Αντίχριστου. Στο σημείο αυτό η ερμηνεία του Κύριλλου μετατρέπεται σε προφητεία: όταν έλθει ο “καιρός ον ο Κύριος ωρίσαστο”, γράφει ο Κύριλλος, οι Μωαμεθανοί θα εκστρατεύσουν με μεγάλο στρατό κατά της μικρής Ιβηρίας. Οι Ίβηρες (ή μήπως ο Ίβηρ βασιλιάς) θα τους κατατροπώσουν. Με τον ίδιο τρόπο θα κατατροπώσουν όλες τις άλλες δυνάμεις του Αντίχριστου, και τότε, όταν κάθε άλλη εξουσία θα έχει καταλυθεί, θα επικρατήσει η χιλιετής βασιλεία, μια παγκόσμια ορθόδοξη αυτοκρατορία. Τότε θα προσέλθουν στην Ορθοδοξία “άπαντες οι Ιουδαίοι, ουκ ολίγοι των Μωαμεθιστών [sic], πολλοί δε των Παπιστών, των Λουθηροκαλβίνων, των Αρμενίων, και των ομοίων αυτοίς άλλων αιρετικών, συχνοί δε και των πάντη αθέων και Βολταριστών.” Και κάπως έτσι θα σημάνει το τέλος της ανθρώπινης ιστορίας.³¹

Στον *Λόγον περί της χιλιετούς βασιλείας*, ο Κύριλλος θα προσπαθήσει να εξηγήσει, μεταξύ άλλων, γιατί ο Θεός προκρίνει τη Γεωργία από άλλα ορθόδοξα βασίλεια όπως π. χ. τη Ρωσία. Οι βυζαντινοί αυτοκράτορες, γράφει, έχασαν την εξουσία τους διότι παρέκλιναν από τον δρόμο του Κυρίου. Στην συνέχεια η εξουσία δόθηκε στους Τσάρους της Ρωσίας, όμως ο Θεός θα τους τιμωρήσει γιατί έχουν παρεκκλίνει κι αυτοί. Την εποχή που γράφει ο Κύριλλος η μόνη πραγματικά πιστή βασιλεία είναι η βασιλεία της Ιβηρίας. Από αλαζονεία και πλεονεξία οι Ρώσοι “ήρπασαν τον στέφανον αυτής”, δηλαδή την προσάρτησαν. Όμως ο ιβηρικός λαός αγωνίζεται γενναία για την ελευθερία και ανεξαρτησία του τις οποίες συν Θεώ μέλλει να αποκτήσει.³²

Δεν υπάρχει αμφιβολία, τόσο η ερμηνεία του Κυρίλλου όσο και τα πορίσματα της είναι καθαρά προσωπικά. Η περίπτωση του είναι ξένη προς την ελληνική ερμηνευτική παράδοση. Σε ολόκληρη την ελληνική ερμηνευτική γραμματεία από τον 17^ο-19^ο αι. δεν υπάρχει άλλη περίπτωση ερμηνευτή που να αποδίδει εσχατολογικό ρόλο στην εκκλησία ή το βασίλειο της Ιβηρίας και να θεωρεί την καταγωγή του Βασιλιά-Αυτρωτή, γεωργιανή. Το γεγονός αυτό αλλά και το ότι ο Κύριλλος δίνει στους αναγνώστες του μια ιδανική εικόνα της πολιτικής και εκκλησιαστικής ιστορίας της Ιβηρίας, μιας χώρας που δεν είχε ποτέ επισκεφτεί, όπως και το ότι η εικόνα αυτή είναι σε πολλά σημεία αντιφατική ή ασαφής, εγείρουν το ερώτημα των πηγών. Από πού άντλησε ο Κύριλλος; Ο Αργυρίου υποστηρίζει ότι άντλησε από ελληνικές και ρουμανικές πηγές – γιατί αυτές

³¹ Αργυρίου, Ένας Γεωργιανός Αυτοκράτορας, 42-45.

³² Ό. π., 46.

τις γλώσσες μιλούσε – πηγές που πρέπει να ήταν μεταφράσεις κάποιας αρχικής γεωργιανής πηγής.³³ Τι θα μπορούσε όμως να είναι ειδολογικά η αρχική αυτή γεωργιανή πηγή; Η απάντηση που δίνει ο Αργυρίου σε ένα πρώτο επίπεδο είναι η εσχολογική γραμματεία εν γένει. Η ίδια η *Αποκάλυψη* όμως δεν λέει τίποτα για ανθρώπινα μεσσιανικά βασίλεια και Βασιλείς-Λυτρωτές με γεωγραφική προέλευση: Βασιλιάς-Λυτρωτής είναι ο ίδιος ο Χριστός. Το μυστηριώδες πρόσωπο του μέλλοντα να αναστήσει την Ορθόδοξη Ανατολική Αυτοκρατορία δεν έρχεται μέσα από την αποκαλυπτική/ερμηνευτική γραμματεία αλλά, συγκεκριμένα, μέσα από τη χρησμολογία. Η έννοια της “Ανάστασης”, επίσης.

Αποκαλυπτική γραμματεία και χρησμολογία

Σύμφωνα με τον Αργυρίου, ο μοναχός Κύριλλος είχε καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η Ιβηρία και οι βασιλείς της θα ηγεμόνευαν την μέλλουσα να αναστηθεί ορθόδοξη ανατολική αυτοκρατορία. Το συμπέρασμα αυτό, εάν ευσταθεί, συνιστά όχι απλά πρωτοτυπία αλλά καινοτομία μέσα στην ελληνική εσχολογική σκέψη της Οθωμανοκρατίας. Μέσα στη μακρά αυτή διάρκεια, ο ρόλος του Βασιλιά- ή Λαού-Λυτρωτή είχε αποδοθεί κατά καιρούς, εκ μέρους των οπαδών της “Ανάστασης”, σε ποικίλους χριστιανούς ηγεμόνες ή χριστιανικούς λαούς, ανεξαρτήτως εθνотικής προέλευσης και, μέχρι τον 18ο αιώνα, και θρησκευτικού δόγματος, στο βαθμό που οι εν λόγω ηγεμόνες – από τον Κάρολο τον Ε' ως τους διαδόχους του Μ. Πέτρου, – ή λαοί – από τους Καθολικούς της Δύσης ως τους Ορθόδοξους Ρώσους, – αντιπροσώπευαν μια κάποια στρατιωτική απειλή για την Οθωμανική Αυτοκρατορία. Όλοι τούτοι όμως, μέσα στη μεσσιανική λογική, δεν έπαυαν να αποτελούν όργανα της θείας βούλησης τα οποία, δρώντας εξωτερικά, θα εκτελούσαν ένα προδιαγεγραμμένο θείο σχέδιο: θα απέδιδαν το “χαμένο βασίλειο” πίσω στους νόμιμους κατόχους του δηλαδή στο Γένος των Ρωμαίων.³⁴ Η έννοια του Γένους των Ρωμαίων, όπως έχει υποστηρίξει ο Σπύρος Βρυώνης, υποδήλωνε μία ευρεία ανθρώπινη κοινότητα η οποία διακρινόταν από τρία κύρια πολιτισμικά χαρακτηριστικά: ορθόδοξη πίστη, ελληνική γλώσσα, και κάποιου είδους ελληνική παιδεία.³⁵

³³ Ό. π., 47-49.

³⁴ Πίσης Ν., Αποκαλυπτικός λόγος και συλλογικές ταυτότητες (17ος-18ος αι.), στο: Δημάδης Κ. Α. (επιμ.), Ταυτότητες στον ελληνικό κόσμο (από το 1204 έως σήμερα), Δ' Ευρωπαϊκό Συνέδριο Νεοελληνικών Σπουδών Γρανάδα, 9-12 Σεπτεμβρίου 2010 – Πρακτικά, τόμος Γ', 693. Βλ. παράλληλα και την δική μου βιβλιοκρισία με τίτλο *Στο μυαλό του προεστού Παναγιώτη Μπενάκη* [Ροτζώκος Ν. Β., Εθναφύπνιση και εθνογένεση. Ορλωφικά και ελληνική ιστοριογραφία, Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2007], Η Αυγή, ένθετο Αναγνώσεις, 13 Ιανουαρίου 2008, 23.

³⁵ Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism*, 248.

Υπό αυτούς τους όρους, η απόδοση, εκ μέρους του Κύριλλου, του “χαμένου βασιλείου” στους Ίβηρες φαίνεται ότι συνιστά μια ποιοτική μεταβολή σε σχέση με την προηγούμενη παράδοση – μεταβολή που γίνεται ακόμα πιο ψηλαφητή εάν αναλογιστούμε ότι η ραγδαία διαμορφούμενη τα χρόνια εκείνα ελληνική εθνική συνείδηση δεν τον είχε αφήσει καθόλου αδιάφορο τον μοναχό από την Πάτρα: ο ίδιος πανηγυρίζει για την εξέγερση στην Πελοπόννησο χιλιάδων ορθοδόξων συμπατριωτών του, για τους οποίους δεν τρέφει καμιά αμφιβολία ότι είναι “απόγονοι [αρχαίων] Ελλήνων”.³⁶ Κάνοντας μάλιστα μια ευδιάκριτη ταλάντωση προς τα ιδανικά του Διαφωτισμού και του Εθνικισμού, υποστηρίζει επίσης ότι οι εξεγερμένοι θα κερδίσουν την ελευθερία τους μόνο εάν στηριχθούν στις δικές τους δυνάμεις χωρίς να περιμένουν βοήθεια από κάποιο ξένο.³⁷ Κι όμως ο Κύριλλος επέμενε να βλέπει τους Ίβηρες, ως τον εκλεκτό λαό του Θεού στην μελλοντική αυτοκρατορία των οποίων θα εντάσσονταν, προφανώς, και οι συμπατριώτες του Έλληνες μετά την απόκτηση της ελευθερίας τους. Γιατί;

Ο Αργυρίου λύνει το πρόβλημα πιθανολογώντας την ύπαρξη γεωργιανών χρησμών τους οποίους ο Κύριλλος περιέβαλλε, προφανώς, με αισθήματα πίστης.³⁸ Άρα το ερώτημα σε σχέση με την γεωργιανή πηγή θα πρέπει να ερευνηθεί, συγκεκριμένα, στην κατεύθυνση της χρησμολογίας. Υπάρχουν άραγε γεωργιανοί χρησμοί που να αναφέρονται στον μέλλοντα να αναστήσει την Ορθόδοξη Ανατολική Αυτοκρατορία; Το ερώτημα

³⁶ Ο Κύριλλος πιστεύει ότι η Ελλάδα με την επανάσταση “γενήσεται όρος μέγα όσον ούπω τάχιστα” και ότι όλα τα έθνη, συμπεριλαμβανομένης της Ρωσίας, θα την προσκυνήσουν. Βλ. Διοβουνιώτης Κυρίλλου Λαυριώτου, 45. Βλ. παράλληλα και Αργυρίου Α., Το ιδεολογικό περιεχόμενο των ερμηνειών στην Αποκάλυψη κατά την περίοδο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, στο: Αγουρίδης Σ., κ. ά. (επιμ.), 1990 ετηρίς της Αποκαλύψεως του Ιωάννου. Πρακτικά διεθνούς διεπιστημονικού συμποσίου, Αθήνα – Πάτρας, 17-26 Σεπτεμβρίου 1995, 176-177.

³⁷ Για τον Διαφωτισμό ως μήτρα του εθνικισμού βλ. Κιτρομηλίδης Νεοελληνικός Διαφωτισμός, 381-427. Ο Αργυρίου υποστηρίζει πειστικά ότι η σκέψη του Κύριλλου συνδύαζε στην ουσία παραδοσιακές αντιλήψεις με στοιχεία διαφωτιστικών ιδεών αποτελώντας περίπτωση ενδεικτική της έκτασης της αλληλεπίδρασης του Διαφωτισμού με την παραδοσιακή ιδεολογία, αλλά και των υβριδίων που γεννήθηκαν από τη συνάντησή αυτή. Βλ. Αργυρίου, Το ιδεολογικό περιεχόμενο, 174-178. Το συμπέρασμα αυτό ανατρέπει παλαιότερες έρευνες οι οποίες παρουσίαζαν τον Κύριλλο σαν ένα φανατικά θρησκευόμενο αντεπαναστάτη. Βλ. για παράδειγμα Κιτρομηλίδης Νεοελληνικός Διαφωτισμός, 429· και από την παλαιότερη ιστοριογραφία, Bees N. A., Περί του ιστορημένου χρησμολογίου της κρατικής βιβλιοθήκης του Βερολίνου και του θρόνου του ‘Μαρμαρωμένου Βασιλιά’, *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 13 1937, 244λδ’-244λε’.

³⁸ Αργυρίου, Ένας Γεωργιανός Αυτοκράτορας, 47-48.

περιμένει απάντηση εκ μέρους των Γεωργιανών συναδέλφων ή όποιου άλλου μπορεί να διεξέλθει με άνεση γεωργιανές πηγές διαθέτοντας επαρκή ιστορική και φιλολογική σκευή. Πιστεύω όμως ότι κάθε απόπειρα διερεύνησης του ερωτήματος θα πρέπει, αφετηριακά, να λάβει υπ' όψη της μια μεθοδολογική επισήμανση και μία αναλυτική διάκριση. Η επισήμανση είναι του Paul J. Alexander και έχει κύριο, αλλά όχι μοναδικό, πεδίο αναφοράς την αποκαλυπτική γραμματεία. Τα κείμενα αυτού του είδους, υποστηρίζει ο Alexander, τόσο στη Δύση όσο και στην χριστιανική Ανατολή, ακρότερο όριο της οποίας υπήρξε για αιώνες η Γεωργία, ακολουθούν τη βυζαντινή κληρονομιά, σε βαθμό τέτοιο ώστε να μην μπορούν να μελετηθούν επαρκώς χωρίς αναγωγή της έρευνας στα βυζαντινά τους πρότυπα.³⁹ Αν λοιπόν εντοπιστούν γεωργιανά χρησμολογικά κείμενα θα πρέπει να συσχετιστούν με την βυζαντινή και μεταβυζαντινή προφητική παράδοση – ένα αδρό περίγραμμα της οποίας σκιαγραφήσαμε σε ό, τι προηγήθηκε. Η αναλυτική διάκριση, από την άλλη πλευρά, έχει πεδίο αναφοράς την ελληνική προφητική γραμματεία και σκέψη των χρόνων της Οθωμανοκρατίας εν γένει: νομίζω ότι θα πρέπει να διακρίνουμε την χρησμολογική από την λοιπή αποκαλυπτική/ερμηνευτική γραμματεία. Είναι αλήθεια ότι το παράδειγμα του Κύριλλου δεν μας βοηθά πολύ σε αυτό. Το γεγονός ότι ο μοναχός από την Πάτρα, όπως και άλλοι ερμηνευτές της *Αποκάλυψης* στα τέλη του 18^{ου} αιώνα, συνδύαζαν την αποκαλυπτική/ερμηνευτική παράδοση με την μεσσιανική σκέψη δεν θα πρέπει όμως να μας κάνει να ξεχνάμε ότι το κατεξοχήν “όχημα” των μεσσιανικών ιδεών, ιστορικά, δεν ήταν τα διάφορα υπομνήματα και ερμηνείες της *Αποκάλυψης* αλλά η βυζαντινή και μεταβυζαντινή χρησμολογία.

Είναι αλήθεια ότι μέχρι σήμερα δεν διαθέτουμε μια γενικά αποδεκτή ορολογία σχετικά με το αντικείμενο τόσο σε ελληνικό όσο και σε διεθνές επίπεδο. Ο ίδιος ο Αστέριος Αργυρίου ο οποίος στο έργο του διακρίνει δύο αντιμαχόμενα προφητικά ρεύματα, μέχρι τα μέσα 18^{ου} αιώνα, μέσα στην υπόδουλη κοινότητα των Ορθοδόξων, δεν κάνει, παραδόξως, καμία διαφοροποίηση στην αντίστοιχη προφητική γραμματεία και στους φορείς της, χρησιμοποιώντας τους γενικούς περιγραφικούς όρους “εσχατολογία” και “ερμηνευτικό κίνημα των χρόνων της Τουρκοκρατίας”. Στην ελληνική βιβλιογραφία, πέραν του Αργυρίου, άλλοι ερευνητές χαρακτηρίζουν “χιλιαστικές” τις εν λόγω προσδοκίες⁴⁰ ενώ άλλοι τις εντάσσουν στην

³⁹ Alexander P. J., *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs, Mediaevalia et Humanistica*, 2, 1971, 47-68.

⁴⁰ Κιτρομηλίδης Νεοελληνικός Διαφωτισμός, 169-197. Stoianovich T., *Balkan Worlds: the First and Last Europe*, New York 1994, 168-176. Πρβλ. επίσης idem, *Prospective: Third and Fourth Levels of History, Between East and West: The Balkan and the*

“αποκαλυπτική παράδοση” ή στον “αποκαλυπτικό λόγο”.⁴¹ Ο πρώτος ο οποίος χρησιμοποίησε βιβλιογραφικά τον όρο “χρησμολογική γραμματεία” για τη μεταβυζαντινή μεσσιανική γραμματεία ήταν ο Αλέξανδρος Καριώτογλου.⁴² Τον ίδιο όρο προτιμώ κι εγώ στη δουλειά μου.⁴³ Παρ’ όλο που, όπως δείχνει το παράδειγμα του Κύριλλου, τα μεσσιανικά, τα αποκαλυπτικά και τα εν γένει εσχατολογικά στοιχεία αλληλοδιαπλέκονται σε σημαντικό βαθμό, νομίζω ότι τα επίθετα “αποκαλυπτικός” και “εσχατολογικός”, όταν χρησιμοποιούνται ως γενικοί περιγραφικοί ή συμπεριληπτικοί όροι (*umbrella terms*), συσκοτίζουν τον ιδιάζοντα χαρακτήρα της χρησμολογικής γραμματείας. Ο ιδιάζων αυτός χαρακτήρας απορρέει από τις πηγές της χρησμολογικής γραμματείας: δηλαδή τόσο την ιουδαιοχριστιανική προφητική παράδοση όσο και την αρχαία ελληνική και ρωμαϊκή προφητική παράδοση με τις μαντικές, αστρολογικές κ.ά. πρακτικές τους. Αν η έννοια του “χρησμού” στην αρχαιότητα οριζόταν ως “η δια λέξεων, συμβόλων, πράξεων κ. ά. απάντησις εις ερώτησιν, διά των μέσων της μαντικής”,⁴⁴ η βυζαντινή και μεταβυζαντινή χρησμολογία είχε την δική

Mediterranean Worlds, vol. IV: Material Culture and Mentalités: Land, Sea, Destiny, New Rochelle-New York 1995, 93-113.

⁴¹ Πίσσης Ν., Αποκαλυπτικός λόγος και μεσσιανική προσδοκία. Χρήσεις και λειτουργίες από τη βυζαντινή στην οθωμανική περίοδο, στο: Ζουμπουλάκης Σ. (επιμ.), Η μεσσιανική ιδέα και οι μεταμορφώσεις της. Από την Παλαιά Διαθήκη ως τους πολιτικούς μεσσιανισμούς του 20^{ου} αιώνα, Αθήνα 2011, 339-359.

⁴² Καριώτογλου Α., Η περί του Ισλάμ και της Πτώσεως Αυτού Ελληνική Χρησμολογική Γραμματεία: από των Αρχών του 16^{ου} μέχρι και του Τέλους του 18^{ου} αιώνα, διδακτορική διατριβή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών 1982. Το έργο του Καριώτογλου, Ισλάμ και χριστιανική χρησμολογία, αποτελεί επεξεργασμένη έκδοση της διατριβής αυτής. Ο Καριώτογλου κάνει μια μερική διάκριση μεταξύ ερμηνευτικής /αποκαλυπτικής και χρησμολογικής γραμματείας εντάσσοντας στη δεύτερη τα ερμηνευτικά έργα των Χριστόφορου Άγγελου (ό. π., 68-73) Αναστασίου Γόρδιου (ό. π., 133-136) και Θεοδώρητου Ιωαννίνων (ό. π., 125-133). Τα έργα αυτά κατατάσσονται στη χρησμολογική γραμματεία επειδή διακρίνονται από αντι-ισλαμικά αισθήματα, έλλειψη αυστηρής θεολογικής έκφρασης και μεθόδου ενώ έχουν ένα μήνυμα ελπίδας στους υπόδουλους (ό. π., 21-22). Ο Καριώτογλου, επίσης, διακρίνει δύο είδη χρησμολογικής γραμματείας, την πολιτική και την θρησκευτική, θεωρώντας ότι η πρώτη στοχεύει στην πολιτική πραγματικότητα ενώ η δεύτερη στην κατάσταση της Εκκλησίας (ό. π., 85-86). Είναι φανερό ότι η προσέγγιση που αναπτύσσεται εδώ δεν συμμερίζεται τις κατηγοριοποιήσεις αυτές και τα διασταλτικά, μάλλον, κριτήριά τους.

⁴³ Hatzopoulos M., From Resurrection to Insurrection: Sacred’ Myths, Motifs, and Symbols in the Greek War of Independence, στο: Beaton R., Ricks D. (eds.), The Making of Modern Greece: Nationalism, Romanticism and the Uses of the Past (1797-1896), London 2009, 81-93. Βλ. και idem, Oracular Prophecy and the Politics of Toppling Ottoman Rule in South-East of Europe, The Historical Review/La Revue Historique VIII, 2011, 95-116.

⁴⁴ Ο. π., 15.

της ερώτηση να απαντήσει: ποιος ήταν εκείνος ο βασιλιάς που ήταν προορισμένος από τον Θεό να συντρίψει στρατιωτικά τους πιστούς του Ιολάμ και να φέρει σε πέρας την Ανάσταση – και πότε; Όλες οι υπόλοιπες εσχατολογικές και αποκαλυπτικές έννοιες, η Συντέλεια, ο Αντίχριστος, ο Χίλιασμός, η Κρίση, υπηρετούσαν αυτό ακριβώς το ερώτημα μέσα στα πλαίσια του μεσσιανικού στοχασμού.

Ο λόγος για τον ερχομό ενός επίγειου Βασιλιά – Αυτρωτή που θα συνέτριβε τους εχθρούς της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ήταν το γέννημα της συνάντησης του ελληνορωμαϊκού προφητισμού με την ιουδαϊκή και την χριστιανική εσχατολογία κατά τους αιώνες της ύστερης αρχαιότητας.⁴⁵ Το πρώτο προφητικό κείμενο το οποίο μετέλλαξε τη σκοτεινή αυτή φιγούρα σε πολέμιο του Ιολάμ συγκεκριμένα, η βυζαντινή *Αποκάλυψη του Ψευδο-Μεθοδίου*, (περίπου 644-678 μ. Χ.)⁴⁶ ήταν ένα αποκαλυπτικό κείμενο που χρησιμοποιούσε, ανοικτά, κοσμικούς όρους: το κεντρικό μήνυμα είναι ότι αυτός που θα συντρίψει τους μέχρι τότε νικηφόρους μουσουλμάνους εισβολείς θα είναι ο τελευταίος βυζαντινός αυτοκράτορας πριν τη συντέλεια του κόσμου, μαζί με τους εγκόσμιους συμμάχους του. Με τις ιδέες αυτές ο *Ψευδο-Μεθόδιος* ύφανε ένα καμβά τα νήματα του οποίου μετέβαλλαν τον χρωματισμό τους ακολουθώντας την διακύμανση της πολιτικής συγκυρίας από τον 7^ο αιώνα μ. Χ. μέχρι το κατώφλι της νεωτερικότητας. Το κάδρο όμως δεν άλλαζε πολύ: η χρησμολογία είχε να κάνει με εχθρούς, συμμάχους και σωτήρες οι οποίοι είχαν εγκόσμια οντότητα· η εξωτερική κατάσταση της Εκκλησίας και οι υλικές συνθήκες των πιστών την απασχολούσαν αρκετά· η πίστη και η μετάνοια ήταν αναγκαίες αλλά όχι ικανές συνθήκες: η απαρχή της αιώνιας βασιλείας σε κάθε περίπτωση επισημευόταν στρατιωτικά. Είναι αλήθεια ότι “τα κείμενα αυτά εκφράζουν μια συγκεκριμένη πολιτική ιδεολογία, στο πλαίσιο της πολιτικής ιδεολογίας και του πολιτικού μεσσιανισμού”.⁴⁷ Με θεολογικούς όρους είναι εξαιρετικά δύσκολο να χαρακτηρίσει κανείς τον λόγο που αρθρώνουν “αποκαλυπτικό”⁴⁸ –

⁴⁵ Alexander P. J., *The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 41, 1978, 1-15.

⁴⁶ Alexander P. J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley, Los Angeles, London 1985, 25.

⁴⁷ Μεταλληνός Γ., *Χρησμολογικές απιχήσεις στα ‘Οράματα και Θάματα’ του στρατηγού Μακρυγιάννη*, *Θεόδωρος*, 4, 1985, 171.

⁴⁸ Πρβλ. “Με τον όρο ‘αποκαλυπτική’ εννοούμε γενικώς και κυρίως την θρησκευτική κίνηση κατά την οποία η ‘αποκάλυψη’, ως φιλολογικό είδος διαδραμάτισε πρωτεύοντα ρόλο στην θρησκευτική ζωή και στην διαμόρφωση της ιστορίας του μεταγενέστερου ιουδαϊσμού [...] Με την επίδραση των ιουδαϊκών αποκαλυπτικών κειμένων, στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, δημιουργήθηκε και η αντίστοιχη χριστιανική αποκα-

γεγονός που, όπως είπαμε πρωτότερα, οι κατά καιρούς επικριτές τους μέσα στην υπόδουλη κοινότητα των Ορθοδόξων δεν κουραζόταν να επισημαίνουν.

Υπάρχουν όμως κι άλλα στοιχεία που συνηγορούν υπέρ της διάκρισης της χρησμολογικής από την λοιπή αποκαλυπτική/ερμηνευτική γραμματεία. Το πρώτο είναι η κωδικολογική μαρτυρία. Όπως προκύπτει από τους καταλόγους των ελληνικών χειρογράφων του Αγίου Όρους που συνέταξε ο Σπυρίδων Λάμπρος οι χρησμοί και οι ερμηνείες στην *Αποκάλυψη* δεν αντιγραφόταν σχεδόν ποτέ μαζί στον ίδιο κώδικα. Χρειάζεται βέβαια να δούμε τι γίνεται και αλλού, στις βιβλιοθήκες του Αγίου Όρους όμως φαίνεται ότι οι ερμηνείες στην *Αποκάλυψη* αντιγραφόταν κατά κανόνα μόνες τους σε ξεχωριστό κώδικα χειρογράφων, ενώ οι χρησμοί αντιγραφόταν στον ίδιο κώδικα με άλλα έργα ποικίλου (θρησκευτικού, χρονογραφικού, ανθρωπολογικού, ιατρικού, προγνωστικού, μαγικού) περιεχομένου.⁴⁹ Το άλλο στοιχείο είναι η χρήση της αποκαλυπτικής γραμματείας από τους χρησμολόγους. Οι εντυφώνοντες στην χρησμολογία φαίνεται ότι προσέγγιζαν το κείμενο της *Αποκάλυψης του Ιωάννη* όχι *ad hoc* αλλά επικουρικά σε σχέση με τις δικές τους αναζητήσεις. Χρειάζεται ασφαλώς περισσότερη έρευνα και εδώ, ίσως όμως είναι ενδεικτικό το γεγονός ότι, από όλο το σώμα της *Αποκάλυψης του Ιωάννη*, ο Πανταζής ο Λαρισιαίος⁵⁰ (ή τουλάχιστον ο εκδότης των χειρογράφων του⁵¹), φαίνεται ότι αρκούνταν στην ερμηνεία δύο μονάχα κεφαλαίων⁵² – και αυτά με τρόπο ήκιστα θεολογικό – αφιερώνοντας όλο το υπόλοιπο διασωθέν πόνημά του στην εξήγηση χρησμών: του Στέφανου Αλεξανδρέα,⁵³ του Πατριάρχη Ταρσίου,⁵⁴ του

λυπτική γραμματεία [...] Η αποκαλυπτική γραμματεία είναι περισσότερο στραμμένη στα διάφορα γεγονότα της ιστορίας της σωτηρίας”· Καριώτογλου, Ισλάμ και χριστιανική χρησμολογία, 14-15.

⁴⁹ Lambros S., Catalogue of the Greek Manuscripts of Mount Athos. Edited for the Syndics of the University Press, volume I. Πρβλ. τους κώδικες 92. 11., 578. 31., 581. 34., 767. 65., 2320. 307., 2581. 248., 2755. 81., 3170. 97., 3270. 197., 3290. 217., 3293. 220., 3324. 251. Volume II. Πρβλ. τους κώδικες 4335. 215., 4672. 552., 4666. 546., 4724. 604., 4725. 605., 4862. 742., 5436. 1316., 5778. 271., 5796. 289., 6018. 511., 6030. 523., 6063. 556., 6181. 674., 6561. 4. Πρβλ. επίσης τους κώδικες 429 και 503 στο: Ξηροποταμινός Ζ., Σωτηροῦδης Π., (επιμ.), Συμπληρωματικός κατάλογος ελληνικών χειρογράφων Ιεράς Μονής Ξηροποτάμου Αγίου Όρους (426-457), Θεσσαλονίκη 2012, 34-37, 150-152.

⁵⁰ Για τον Πανταζή τον Λαρισιαίο λίγα πράγματα είναι γνωστά, πέραν του ότι ήταν καθηγητής στην Ακαδημία του Βουκουρεστίου, βλ. Αργυρίου, *Les exégèses grecques*, 357-360.

⁵¹ Πρόκειται για τον Πέτρο Στεφανίτζη από τη Λευκάδα, γιατρό, μεταξύ άλλων, και του λόρδου Βύρωνα. Βλ. Στεφανίτζης, *Συλλογή Διαφόρων Προρρήσεων*.

⁵² Πρόκειται για το κεφάλαιο ΙΓ' της *Αποκάλυψης* το οποίο πραγματεύεται την άνοδο της βασιλείας του Αντίχριστου και το κεφάλαιο ΙΖ' το οποίο εξαγγέλλει την πτώση της.

⁵³ Στεφανίτζης, *Συλλογή Διαφόρων Προρρήσεων*, 57-67.

Λέοντα του Σοφού και των συναρτώμενων με αυτούς χρησμολογικών κειμένων.⁵⁵ Μια πρώιμη μαρτυρία του Αλέξανδρου Σούτσου, άλλωστε, επιβεβαιώνει ότι η ερμηνεία της *Αποκάλυψης* “ερχόταν προς στήριξη” (“venait à l’appui” γράφει χαρακτηριστικά) των ανατρεπτικών της οθωμανικής νομιμότητας συλλογικών πεποιθήσεων που είχε υφάνει η χρησμολογία μέσα στις κοινότητες των χριστιανών υπόδουλων “από πατέρα σε γιο”: της ιδέας ότι οι Οθωμανοί θα αφανίζονταν από κάποιο Ξανθό Γένοα του Βορρά, της ιδέας ότι η Κωνσταντινούπολη έμελλε να κερδηθεί, όπως είχε κάποτε χαθεί, από ένα Βασιλιά με το ίδιο όνομα, και της ιδέας ότι ο καιρός του αφανισμού της Οθωμανικής αυτοκρατορίας ήταν η αρχή του 19^{ου} αιώνα.⁵⁶ Η συγκεκριμένη μαρτυρία δείχνει καθαρά ότι η χρησμολογική γραμματεία και παράδοση είχε την ικανότητα να εκφράζει τις ελπίδες και τους υπολογισμούς όχι μονάχα των – αναγκαστικά λόγιων – εμπνευστών της, αλλά, κυρίως, των ευρύτερων στρωμάτων της κοινότητας των Ορθοδόξων.

Η αναλυτική διάκριση της χρησμολογικής από την λουπή αποκαλυπτική/ερμηνευτική γραμματεία, η αναγωγή της έρευνας για την ευρωπαϊκή μεσοιανική και αποκαλυπτική γραμματεία στις βυζαντινές πηγές της, και το ερώτημα για την ύπαρξη χρησμών με αντικείμενο το βασίλειο της Ιβηρίας, είναι, πιστεύω, τρία στοιχεία ικανά να πάνε την έρευνά μας παραπέρα.

⁵⁴ Ό. π., 68-87.

⁵⁵ Ό. π., 90-132. Βλ. επίσης υποσημ. 18, εδώ.

⁵⁶ Η μαρτυρία αφορά σε όψεις της δράσης που είχε αναπτύξει ο Αθανάσιος Τσακάλωφ με σκοπό την εξάπλωση της Φιλικής Εταιρείας. Προέρχεται από το πρώτο δημοσιευμένο έργο του Αλέξανδρου Σούτσου – το οποίο δεν είναι ποιητικό αλλά ιστορικό. Βλ. Soutzo A., *Histoire de la révolution grecque*, Παρίσι 1829, 19.